

TUDOMÁNY ÉS KULTÚRA

A modern tudományt, a legújabb kor tudományát az a törekvés hatja át, hogy megszabaduljon a hamis konvencióvá nyilvánított emberközpontú szemlélettől. Kérdés azonban, lehet-e azt hamisnak tartani, amikor a kultúránkat megalapozó bibliai hagyomány is emberközpontú, vagyis az embert a teremtés koronájának tekinti, a többi teremtmény létének értelmét pedig az ő szolgálatában látja, a világot, a természetet — mint jó gazdának — az ő gondjaira bízva, és az Alkotó maga az egész teremtést jónak, azaz értelmesnek, az Isten képét hordozó és istenfélő ember által beláthatónak, számára otthont adónak mondja. Az igazsághoz azonban hozzátartozik, hogy a modern tudomány nem közvetlenül a Biblia emberközpontúságát, hanem az antik tudománytól örökölt, az antik világképet is átható szemléletet vitatja. Mint tudjuk, az újkor tudománya az arisztotelészi fizikának a középkori egyház által támogatott tételei ellenében érte el eredményeit, és az emberközpontúság mai megtagadása e félévezrede folyó küzdelem végkövetkeztetésének tekinthető.

A tudomány maig nem érezte magát illetékesnek annak a kérdésnek a tisztázásában, hogy az antik világkép és a Biblia emberközpontúsága más jellegű. A dolgok, jelenségek vizsgálatával megelégedő, szemléletének eredetét nem mérlegelő, a végső kérdések fölvetésétől tartózkodó redukcionista tudomány nem fordít figyelmet arra, hogy a görögök a dolgok személytelen rendjében, a kozmoszban vélték kimutathatónak az emberies arányokat, a Biblia viszont a rendet a világon túlinak, a mindenható Istenhez rendeltnek mutatja. A Biblia felfogása szerint ez a rend csak az isteni igazságot megtapasztaló, a világot annak fényében vizsgáló ember számára válhat láthatóvá, és személyes közreműködésével tartható fenn. A szemléleti körét lehatároló gondolkodás hajlamos megelégedezni arról, hogy a középkori egyház azért kívánta a tudományt a teológia szolgálólányának látni, mert az az antik és a bibliai szemlélet közötti különbséget nem volt képes érzékelni, nem rendelkezett a fegyelembevételéhez szükséges eszközökkel.

Kérdés azonban, miért ajánlotta az egyház a tudománynak a görögöket, miért Arisztotelészt kanonizálta, és nem tűzte ki célul a Biblia szemléletének valóban megfelelő tudomány létrehozását. Meg kell kérdeznünk azt is, miért nem volt a Biblia népének, az ókori zsidóságnak tudománya, és mi magyarázza, hogy a kereszténység velük ellentétben tudományos kérdésekben érdekeltnek mutatkozott. A választott nép, amelyet, mint tudjuk, más népektől az igazság föléltlen szolgálata különböztetett meg, tulajdonképpen nem érdeklődött a világ iránt, és értelmetlennek tartotta a dolgait, jelenségeit vizsgáló tudomány célkitűzését. A kereszténység viszont, amely az isteni igazságnak a pogányok, a zsidó népet környező civilizációk polgárai általi elismertetésére vállalkozott, a tudomány teljesítményei iránt fogékony volt. A Biblia szellemének tökéletesen megfelelő, hiteles tudomány létrehozása azonban hosszú időn át meghaladta a kereszténység lehetőségeit. Míg a Biblia, az Ó- és az Újszövetség igaz emberekről szól, a Krisztus által megváltott és egyelőre csak az Ország eljövételének ígéretében élő polgárok az igazság személyes képviselőit nem érezték képesnek magukat, nem voltak az Ószövetség pátriárkáihoz és prófétáihoz, valamint Jézus Krisztushoz hasonlóan igaz emberek, nem vállalkozhattak arra, hogy a személyes és nem e világi igazságot a civilizáció személytelen viszonylataiban, a dolgokban és jelenségekben elmerülve is kövessék:

Amikor az újkori tudomány, az egyház szellemi gyámságát elutasítva, az arisztotelési fizika állításait megcáfolta, az emberközpontúság e világi, fizikai biztosítékainak antik illúzióját kérdésessé téve, a bibliai hagyományhoz tartozó ígért szellemében a igazság személyes képviselővel kísérletezett, jóllehet föllépésének kultúrtörténeti jelentősége látókören kívül esett, és nem gondoskodott a transzcendens léthez tartozó, nem e világi biztosítékok számbavételéről. Így történhetett, hogy az emberközpontú szemlélet antik formáinak elutasítása az emberközpontúság teljes elvetésébe torkollott, hogy Arisztotelész bírálata a bibliai hagyomány kétségbevonásához vezetett. A jelenlegi helyzet azt teszi szükségessé, hogy szellemi nagykorúsodása érdekében és a kultúránkban kapott ígért jegyében a tudomány a dolgok és jelenségek vizsgálata közben a lét végső kérdéseiben is tájékozódjék, vagyis a világra vonatkozó megállapításait a világon túli igazsággal hitelesítse.

A tudománynak és a vallás szent könyvének, a Bibliának összekapcsolása általában megütközést vált ki, mert mint a középkorban, ilyenkor ma is mindenki a Biblia állításainak mint ismereteknek a tudomány rendszerébe való bevonására gondol. Például arra, hogy a világ hat nap alatti teremtésének, az első ember, Ádám sárból gyúrásának vagy a Paradicsom mítoszának, a vízözön eseményének a tudomány eredményeivel összeegyeztethetőnek kell lennie. A gondolkodásnak ez a kényszere, amely a vallási és a világi szemléletet egyaránt kísérti, s amely miatt mind ez, mind az óvakodik a tudomány és a Biblia összekapcsolásától, abból fakad, hogy a bibliai zsidóság elkülönült állapotának feladását, a kereszténység és a zsidóság világvallássá válását követően — a modern civilizáció közegében élve és felvirágoztatásán munkálkodva — nehezünkre esik a Biblia szövegét eredeti szellemi-kulturális jelentésében értenünk, s ezáltal hitünket teljes mélységében megőriznünk. Abból a tényből, hogy az ókori zsidóságnak nem volt tudománya, félreértés arra következtetnünk, hogy csökevényes ismereteit e nép a Bibliába zsúfolta volna. Éppen ellenkezőleg, arra kell gondolnunk, hogy a Biblia hiteles olvasatának mentesnek kell lennie az Írás tartalmát profanizáló és leegyszerűsítő pozitív szemlélettől. Ha abból indulunk ki, hogy az Ószövetség népet az igazság és nem a világ érdekelte, ha szem előtt tartjuk, hogy a bibliai igaz emberek és maga a választott nép is nem a dolgokból és jelenségekből összeálló világnak, hanem az igazságot megtapasztaló kultúrájának volt a lakója, akkor naivitás azt várnunk, hogy a Bibliában a világra vonatkozó ismeretekre bukkanunk. De annál bizonyosabban számíthatunk arra, hogy a világban hitelesen tájékozódni képes tudomány a Biblia szemléletének következetes érvényesítése által boldogulhat.

A Biblia eredeti, hiteles szellemi-kulturális jelentésének felfogására és e szellemi tartalom teljes értékű bekapcsolására a tudományos erőfeszítésekbe, a civilizáció körülményei közötti érvényesítésére, életünk ható erejévé tételére akkor válunk képessé, ha az Ország eljövételének bibliai távlatába helyezkedve és a szellemi kiválasztottság, az igaz emberiség szerepének kultúrtörténeti megújítását vállalva, a megismerés szellemi-kulturális előfeltételeit elismerjük, és biztosításukról gondoskodunk. A tudomány művelőjének — az eddigi eredmények ismeretében és a leküzdésre váró problémák tudatában — van értelme hinnie abban, hogy az európai gondolkodás minden eddigi sikere a — Bibliában teljes értékűen megfogalmazott — emberközpontú szemléleten alapul, és kudarcait az magyarázza, hogy máig nem sikerült következetesen alkalmaznunk. Értelmesnek látszik elfogadnunk kultúránknak azt a szellemi tapasztalatát — amely fizikai bizonyossággá ugyan soha nem válhat, de amelyet neveltséges eltévelyedés volna mindenáron a kézzelfogható tények aprópénzére váltanunk —, hogy a világ transzcendens egysége az ember által belátható, és az embernek

hasznára van, ha ezt a teremtésben egyedül számára adódó tapasztalatot emberiségének fenntartása és megerősítése érdekében a tudományos erőfeszítések közben kamatoztatja, tájékozódása vezérelvül választja. Bár az igaz tudománynak minden önkényes és esetleges szabálytól, hamis ismerettől meg kell szabadulnia, teljesítőképessége elapad, és többé nem fogja tájékozódásunkat szolgálni, ha elveszti kapcsolatát azzal a szellemi-kulturális tapasztalattal, amely problémáit és megoldásait jótékonyan szabályozza, s ha hiányában a megismerő személyiségének megerősítését is a tudománytól várja, de miután az nem képes kétségeit eloszlatni, úgy véli, személyes értékeit fel kell adnia.

Két évszázaddal ezelőtt a német klasszika érzékelte első ízben azt a kultúrtörténeti konfliktust, amely az emberközpontúság bibliai eszméjének antik, pogány közvetítéséből ered. Goethe Faustjával az újkori humanistáktól eltérő módon nem csupán mint az antik erények hordozójával, hanem mindenekelőtt mint igaz emberrel ismerkedünk meg, aki a transzcendens és mindenható Isten személyes igazságának bajnoka. De Goethe hőseinek — eredeti indíttatásával ellentétben — nem sikerül az igazságot személyében képviselni, útját tisztán, botlások, hibák és súlyos vétkek nélkül járnia, mert vakon kergetett célja, az igazság érvényesítése furcsa módon azt követeli, hogy újra és újra tagadja meg az igazságot, hogy Mefisztó fortélyainak alkalmazásához folyamodjon. Mit tehet — kérdezhetjük — a bibliai Istenben hívő ember, a keresztény társadalom tagja, ha az egy és oszthatatlan, a nem e világból származó igazság világbeli érvényesülésének útjai egyelőre beláthatatlanok, és ha ugyanakkor a civilizáció útvesztőjében jól-rosszul mégis tájékozódni akar? Azokhoz az antik istenekhez, a cseles Hermészhez vagy a bölcs baglyáról híres Pallasz Athénéhez folyamodik, akik a személyes igazság magaslatáról bálványokká fokozódnak le, s akiknek hasznos tanácsai ördögi praktikákként értelmeződnek. Csakhogy — mutatja meg Goethe drámai költeménye — az igazság képviselte híján világbeli érvényesítése értelmét veszti, a tulajdonképpeni forrásától elszakadt, eredetileg személyes szellem a gyakorlat útvesztőiben bujdoskolva pusztító erővé válik, amely elvakultan saját bukását készíti elő. Azt a világot, amely nem akar tudni az igazságról, azt a civilizációt, amely nem hajlandó elismerni a neki lelket és szellemet adó kultúrát, nem lehet tudta nélkül és akarata ellenére, azaz személytelenül az igazság útjára téríteni. Az igaz ember — sugallja Goethe — valójában nem saját gyakorlati erőfeszítéseitől, hanem a Messiás, az Ország eljövételétől, azaz a civilizációnak, kultúrának testének megszentelésétől várhatja az igazság érvényesülését. Saját korábbi próbálkozásai csak arra jók, hogy kudarcai tanulságaként meddő voltukat mielőbb belássa, és következményeként az igaz utat mielőbb megtalálja.

Goethe és a német klasszika koncepciója annak a polgári (az igazság arisztokratikus szellemi-kulturális tapasztalatával nem számoló) tudománynak az elégtelenségét mutatja meg, amilyen végső soron a keresztény kultúra arisztokratikus rendszerébe látszatra beilleszkedő újkori humanista (illetve elődje, az antik görög) tudomány volt. De egyben megfogalmazta egy arisztokratikus, a kultúra személyes képviselőjének szerepét betöltő, a civilizáció szentségének tiszteletben tartására képes, a kiválasztottak által művelt tudomány igényét is, amilyenre a kultúrtörténetben eddig nem volt példa, de melynek ígérete a bibliai hagyományban, a keresztény alapítású európai kultúrában adott, jóllehet Goethe maga — túlságosan is "költőinek" bizonyuló tudományos próbálkozásaival — ezt az igényt nem volt képes kielégíteni. A polgári tudomány elutasítása és egy arisztokratikus tudományfelfogás igénye fogalmazódik meg Tolsztoj életművében is, aki a kultúrértékek személyes képviselőjét világbeli érvényesítésüknél fontosabbnak tekintette, és aki a kultúrától elidegenedett civilizáció-

hoz alkalmazkodás érdekében nem volt hajlandó engedményeket tenni. Ez az igénye annak ellenére nyilvánvaló, hogy az gyakran a tudomány nyers és közvetlen elutasításának formájában, a tudományellenesség látszatát keltve fogalmazódott meg. Századunkban Wittgenstein fejezte ki nagy hatással ironikus hangvételű filozófiájában a szellemi-kulturális tapasztalat képviselőjét vállaló tudomány igényét, Goethével és Tolsztojjal ellentétben tudományos életművet alkotva.

Fölmérül a kérdés, mit kifogásolunk korunk zökkenőmentesen és hasznosan működő tudományában, e modern Gólemben, amelyen anyagi jólétünk, életünk kényelme alapul. Mindenekelőtt azt, hogy magát változatlanul tudománynak mutatja, hogy eljárásmodját nem pusztán gyakorlati hasznával, hanem az igazság elárulásával is magyarázza. Hiszen a modern tudomány az igazság emberi jelentőségét kétségbe vonja, még ha jó esetben szavakban el is ismeri, és ezáltal művelőjét, a hasznos ismeretek gyártóját, a derék és korrekt technikust (bármennyire is meglepően hangzik: századunk kiemelkedő, általánosan elismert fizikusait) tudósnak, szellemi teljesítmény nyújtójának mutatja. Az igazságot megtagadó szakember önmagát lelkiileg és szellemileg szükségtelenül megkettőzi, és hamis tudományfelfogásával a szellemi teljesítmény nyújtását akadályozza, a szellem új kontinenseinek meghódításához vezető, a kultúrtörténeti értelemteljesülés által kijelölt utakat eltorlaszolja. Bár a modern mágia művelője intellektuálisan áttekinthető elv alapján tevékenykedik, lelkét ugyanúgy megkettőzi, szellemét ugyanúgy feláldozza bálványozott sikereinek oltárán, mint a régmúlt idők mágusa vagy a középkori alkimista. A modern kutató ugyanis korunk szellemi eltévelyedésének közhelyeihez igazodva, magát — az intellektuális technikák szolid kezelőjét — szellemi teljesítményt nyújtó tudósnak tünteti fel, és az igazság szolgálata helyett illetéktelenül kisajátított álláspontjának védelmében az intellektuális hatalmat gyakorolja. A tudós modern mágussá lefokozódása, az ismeretgyártó gépezetnek a szellemi teljesítményt nyújtó tudományos tevékenységtől való elszakadása nyilvánvalóan azt jelzi, hogy a tudomány — a mai válság jelenségein túlmutató érvénnyel — gyökeres változás előtt áll.

Az immanens és személytelen antik tudományelv meg a személyes és transzcendens létigazság ismeretkritikai összekapcsolásának a századunk elején bekövetkezett megszakadása, a gondolkodás addigi rendjének a megbomlása a legnyilvánvalóbban és leginkább nagy hatásúan Einstein munkásságában mutatkozott meg. Amikor Einstein határozottan és tudatosan szakított az abszolút tér és idő fogalmával, a newtoni fizika előfeltevésével, akkor kézzelfoghatóan fejezte ki azt a kortörténeti fordulatot, amelynek következményeként föl kellett adnia egy korábban érvényesülő illúziót, nevezetesen, hogy a jelenségvilág, az immanens fizikai valóság körén belül személyes belátó és mérlegelő képességünknek teret engedhetünk. Ezen az illúzió alapult az a zárt, személyes világkép, amely az újkori európai gondolkodást a 20. századig meghatározta. Ugyanakkor e fordulat végrehajtása közben Einstein érvényben hagyott egy másik, a lét és a teremtes rendjét tekintve nem kevésbé alaptalan és egy ponton túl nem kevésbé tarthatatlan illúziót, amelynek értelmében a személytelen intellektuális-logikai következtetéseknek való vak önálávetésünk jutalmaképpen az igazság birtokosaivá lehetünk.

Einstein és a modern fizika következtetlensége, álláspontjának kétértelműsége abban nyilvánul meg, hogy miközben az abszolút tér és idő fogalmát intellektuális szempontból indokoltan elvetette, a kultúránkat megalapozó hagyomány felől nézve indokolatlanul, az antik tudománymodellhez továbbra is ragaszkodva, a gondolkodás axiomatikus rendszerét fenntartotta. Eljárása során nem vette tekintetbe az antik geometriában alkalmazott axióma

vagy az antik filozófiai rendszerek által fölvetett arkhé és az újkori ismeretkritikák által kidolgozott evidencia közötti különbséget. Bár a szemléletiséget, a személyes belátás mozzanatát az axiómák sem nélkülözték, az evidenciák amazokkal ellentétben módszeresen keresték, programszerűen igyekeztek kielégíteni az intellektuális korrektség és a személyes belátás kettős követelményét. Einstein azonban, aki következetesen szembenézett a legújabbkori gondolkodásnak azzal a fölismerésével, hogy evidenciát többé nem találhat, feljogosítva érezte magát arra, hogy az ismeretkritikai eljárás tulajdonképpeni céljától eltekintsen, és axiómákat alkalmazzon, amelyek szemléletességét egyébként sem volt szokás vizsgálni. Attól az axiómától, amelyet Einstein alkalmazott, és amelyeket a modern tudomány fölvesz, többé senki sem követelte meg, hogy igazsága szemléletileg belátható legyen, mert megítélése nem tartozott többé az értelmes problémák közé. Ugyanakkor azt a kérdést is elmulasztották föltenni, hogy ezek után elképzelhető-e, és hogyan képzelhető el olyan axióma, amely a megfigyeléseit rendszerező kutatót az igazsághoz eljuttatja, illetve lehet-e axiómát fölvenni a gondolkodás, a világkép nyíltságának utólagos veszélyeztetése nélkül.

A szellemi-kulturális tapasztalás elsőbbsége a megismeréshez képest, a Biblia hagyományos emberközpontúsága és az azt figyelembe vevő arisztokratikus tudomány jogos kultúrtörténeti igénye már Einstein korában is azt követelte volna meg, hogy a tér és az idő kérdését ne a fizikai világ megismerésének, hanem a gondolkodásnak, a szellemi-kulturális tapasztalásnak az összefüggésében vesse fel. Az lett volna kíváncsi, hogy a tudomány ne a fizikai tér és idő viszonylagosságára, hanem a kultúrtörténeti tér és idő föltétlenségére, az ember létének és gondolkodásának szilárd alapjaira támaszkodva alakítsa ki világképét, végső soron ne a szellemi alapjaitól elszakadó fizika eredményei, hanem a kulturális tapasztalat határozza meg az ember gondolkodását. Ha tehát merő fikció vagy viszonylagos gyakorlati érdek axiómát, arkhét fölvenni, mert többé nem lehet rá világképet építeni, akkor ne vegyünk fel axiómát, ne igazítsuk hozzá a világképet, és ne tegyünk úgy, mintha más megoldás nem létezne, mintha a dolgoknak és önkényes ötleteinknek ki lennének szolgáltatva, mintha az igazság megtapasztalásának képességétől megfosztottan az Isten beledobott volna minket a világba.

A relativitáselméletet megalapozó axiómát, amelynek értelmében a fénysebesség független a fényforrás mozgási állapotától, Einstein — a modern tudományban általánossá vált szokás szerint — azzal a gyakorlatias érveléssel motiválta, hogy ez a lehető legegyszerűbb, a lehető legkényelmesebb kiindulópont. Az abszolút tér és idő fikcióját kritikusan tagadó Einsteint furcsa módon nem zavarta, hogy amikor axiómáját megválasztotta, a fizikai jelenségek egyikét, a fényt és mozgását mintegy mellékesen, természetfilozófiailag teljesen motiválatlanul kitüntetett helyzetbe hozta. Igaz ugyan, hogy a fénymozgás viselkedését az abszolút tér és idő képzetével ellentétben kísérlet igazolta, axiómává választása és ennek következményeként a személytelen kozmoszképzet fenntartása mégis önkényes volt. Einstein elmulasztotta számításba venni ezt a választásában kifejeződő, a személyesség és az érthetőség hagyományát megtagadó konvenciót.

Az Einstein által elhallgatott konvenció abban állt, hogy az abszolút tér és idő fogalma, valamint az azt megerősíteni hivatott éter hipotézise helyében a fénymozgást olyan, az immár relatív téren és időn kívül álló jelenségnek mutatta, amely elképzelést minden bizonnyal elvetett volna, ha van érzéke a hagyomány, a szellemi szempont iránt. Ha önkényes pozícióját mint személyesen képviselhetetlent nem rejti az intellektualista tudomány tételei mögé, úgy fogalmazhatott volna, hogy a fény, ez a közvetlen érzékelés számára adott fizi-

kai jelenség isteni természetű, a világot átható szellemi erő, a világintellektus közvetlen megnyilatkozása. Ez a feltételezett erő (amelyet a filozófia logosznak nevez) azt hivatott bizonyítani, hogy a természet, ha jelenségeit a személyes emberi szemponttól elvonatkoztatva vizsgáljuk, az immanens létezőből kiindulva is megismerhető, értelmezhető. Az európai kultúrát megalapozó keresztény-zsidó hagyomány szellemében ilyen, a teremtetést bekoronázó, a világegész egységét biztosító tényezőnek azonban csak a kultúrájában a létet, Istent megtapasztaló ember tekinthető.

Ha meggondoljuk, elég különös dolog, hogy az abszolút tér és idő fikcióját merészen félretevő Einstein ugyanakkor Newton példáját követve továbbra is valamiféle "égi mechanika" kidolgozásán fáradozott. Változatlanul a fizikai (mechanikai, dinamikai) értelemben vett mozgás, a fizikai világképen belül innmár nyilvánvalóan kaotikus és értelmetlen jelenség titkait feszegette, kísérletezett a természet dolgainak immanens átfogásával, remélt a teremtetés rendjébe bepillantani. A személytelen kozmoszfelfogás foglyaként nem érezte, hogy az a természetnagyrázatot, amely a mechanikai mozgás jelenségeiből kiindulva, azok üres általánosítására támaszkodva, s ezáltal a létezés más szféráiból származó tapasztalatoktól magát elzárva kíván szilárd eredményekhez jutni, kudarcra ítéli magát. Nem számolt az-
zal, hogy a fizika, a mechanika tapasztalataira támaszkodó és — mondjuk — az élet, a kultúra jelenségeire nem figyelő kutatóknak következtetéseiben nem szabad túl messzire merész-
kednie. Bár a fizikai mozgásokat általánosító Einstein logikusan következtetett, szemléletün-
ket nem szükséges fölisméréséhez igazítanunk, hiszen a személytelen intellektuális elv su-
gallatával ellentétben helytelen a teremtetés egészét fizikai, mechanikai jelenségekből levezet-
nünk, vagy például az élet jelenségét, az emberi jelenséget a fizikai mozgással magyaráz-
nunk. Igaz, az élettelen természethez hasonlóan az élet sem tekinthető értelmesnek, önma-
gukban véve az élet "mozgásai" is a káoszba zuhannak, "relativitásban" szenvednek. A kul-
túra, a szellem "mozgásaival" azonban képes lehet az ember a teremtetés rendjét föltárni, va-
gyis a kultúra tere és ideje mint az igazság megtapasztalásának közege (bár Newton fizikai
konceptióját nem, de intencióját mégis igazolva) föltétlennek, abszolútnak mondható.

Az ismeretkritikai evidenciák matematikai és geometriai jellegű axiómákkal történő
fölcserélése azt jelentette, hogy a modern fizika és általában korunk tudománya az alkotó
erejű személyes gondolkodás, a paradox szellemi problematika emberi nyelvét a matematika
meglehetősen személytelen és az intellektus gépiesítő hatásainak könnyen engedelmeskedő
nyelvével cserélte föl. Nem mintha a matematika nem volna legalább annyira képes szellemi
teljesítményt nyújtani, és a személyes, transzcendens igazság tapasztalatát alkalmazni, mint
a természet- és humántudományok. Nem mintha nem hordozná magán az emberi teremtető
erő vonásait, de a korunkban előállt kultúrtörténeti helyzetben a humánszféra, a kultúra, il-
letve a természet jelenségeit vizsgáló és tárgyak sugallatainak öntudatlanul is engedelmeskedő
tudományokhoz képest sokkal kisebb ellenállást tanúsít az intellektuális elv gépiesítő ha-
tásával szemben. Ez a körülmény magyarázza, hogy a tudományból a teremtető szellemet ki-
szorító személytelen intellektus első számú médiumává a legklasszikusabb, legtisztább tuda-
omány, a matematika vált, hogy az isteni rendet tükröző természetnek a személytelen intel-
lektus sémáiba törése a matematika segédletével történt. Ez a folyamat, a matematika szá-
mára igazában nem hízogató látszatot teremtvé, a világ "matematizálásaként" definiálódott.

A matematikának a tudományok nyelvéné válása és nyomában a világ matematizá-
lása azt jelentette, hogy az általánosító és a formalizáló készség maximumával rendelkező
tudomány, az intellektus hódító kedvétől megtevesztve, működési körét a korábban nem sej-

tett mértékben kiterjesztette. Ugyanakkor a személyes tapasztalásban megmutatkozó világhoz, a teremtés rendjéhez és a kultúrértékekhez fűződő termékeny kapcsolatát sajnálatos módon meglazította, azok inspiráló hatásától, teljesítményeik értelmezési lehetőségeitől magát megfosztotta. Hogy miben áll ez a veszteség, hogy mik az egyelőre elmulasztott és ezért kézzelfoghatóan ki nem mutatható lehetőségek, azt abból sejtethetjük meg, ha olyan példákra gondolunk, hogy soha nem dolgozták volna ki a függvények tanát, ha az újkori matematika csupán ókori eredményeinek általánosításával foglalkozott volna, és az újkori gondolkodás nem teremtette volna meg a változás mozzanatát, a mozgást a világ konstruktív elemének tekintő új fizikát és metafizikát. Vagy hasonlóképpen nem jöhettek volna létre a nem euklideszi geometriák, ha a kanti ismeretkritika és a romantika nem dolgoz ki egy új, az én szellemi erejét felszabadító és egyben a világot szubjektivizáló világképet. Tudjuk, nem fordítva történt, nem a függvénytanra alapozták a kartezianus metafizikát és nem Gauss vagy Bolyai felfedezései vezettek a romantikus szemlélet vagy a klasszikus német filozófia kialakulásához. Nincs komoly okunk arra sem, hogy korunk jelenségeiből ezen összefüggések megfordulására következtessünk, hogy kételkedjünk tudomány és hagyomány összekapcsolásának szükségességében.

A matematika tudományelméleti szerepe körüli zavarok, a matematikának a személytelen intellektus miatti torzulása különösen időszerűvé teszi azt a feladatot, hogy az antik tudománymodellt elutasítva, és felfogásunkat a hagyományhoz igazítva, e tudományban sem — a világintellektus ágensének tekintett számokban megtestesülő — csodafegyvert lássunk, hanem az ember, e teremtményével felruházott lény léttapasztaló képességének eszközét és biztosítékát. E követelmény teljesülésének feltétele, hogy a számokat, misztifikálásukkal felhagyva, ne a matematikai gondolkodás előfeltételeinek, az isteni teremtés, a természet részének, hanem a gondolkodás jelenségeinek tekintsük, hogy belássuk, a számolás a létre nyitott, de a dolgok és jelenségek világában élő ember képessége. Az egységről, az egyről, az egészről lehet képzetünk, és az egyet a dolog természetéből adódóan kétféleképpen értelmezhetjük: egyfelől mint a létezőkön túli összességet, mint egészet, másfelől mint a dolgoknak a többitől világosan elkülöníthető egyikét, mint az előbbi egésznek a részét. Ez az intellektuálisan fel nem oldható ellentmondás, ez az intellektualista gondolkodás számára érthetetlen probléma (amely a számolást nemcsak lehetségessé, a matematika művelését nemcsak hasznossá teszi, de egyben azt is biztosítja, hogy az szellemi eredményeket nyújtani képes legyen) tanúskodik arról, hogy a matematika más tudományokhoz hasonlóan ontikus megalapozású, hogy az intellektualizmus a (világot korunkban matematizálni törekvő) matematikának sem lényege.

Nem tartható fenn továbbá az az elképzelés, amelyre például kritikai rendszerének kidolgozása közben Kant támaszkodott, hogy a matematika a priori képzeteken nyugvó és az érzéki tapasztalástól függetlenül tehető "tiszt" tudomány volna, hogy ilyen tudomány egyáltalán létezhetne. Hiszen éppen az egységnek az immanens világot jellemző hiánya, a létezők végtelen számú, számtalan részre széthulltsága és az emberi egységteremtő szándékának ezzel a részekre osztottsággal szembekerülése teremti a számolás igényét, feladatát. Annak ellenére így van ez, hogy a fenti igény kielégítése irányába mutató erőfeszítéseknek, vagyis magának a számolásnak a lehetőségét a transzcendens és személyes egység képze (intellektuális fogalma és szellemi tapasztalata) biztosítja.

Ahogy a metafizikai tájékozódást, a személyes jellegű és transzcendens távlatú gondolkodást kiszorítva korunkban a számnyelv, a matematika lett a természettudomány nyelve,

a humán irányú tájékozódásban a tulajdonképpeni nyelv, a szónyelv volt hivatva kiszorítani a szellem közvetlen és szabad megnyilvánulásait. Ez a szemléletmód a szóról ugyanazt állítja, mint a számról, éspedig hogy személytelenül, a dologi világba ágyazódva közvetíti a lét igazságát. A szónak a természeti létezésben gyökerezettsége, a teremtet világához tartozása természetesen ugyanúgy nem egyeztethető össze a hagyománnyal, mint a számnak az ember előtti természethez kapcsolása. A szó azonban nem csupán dolgok és jelenségek jelölésére alkalmas, hiszen tulajdonképpen a személyes léttapasztalat megfogalmazása és a hagyomány átadása céljából született. És mivel a kulturális léttapasztalat (a hagyomány) a nyelvtől elválaszthatatlan, a szó misztifikálása nem vezetett a hagyomány olyan mértékű elfelejtéséig, mint az a szám esetében történt, a nyelvvel nem sikerült a személyes gondolkodás nyomait annyira eltüntetni, mint a tudományok matematizálásával.

A szó és a szám problémáit vizsgáló nyelvtudomány és a matematika különleges szerepű a többi tudományhoz képest. A természettudományok a teremtet világot vizsgálják, azokat a dolgokat és jelenségeket, amelyek ugyan "részvétlenek" az emberi létezéssel szemben, hozzá személyesen nem kapcsolódnak. Létezését értelmezni nem tudják, és mégis (a hiteles emberi gondolkodás számára föltárul, valamint a hiteles emberi magatartás számára megtapasztalható) isteni rend és bölcsesség megtestesítői. A szellemtudományok viszont a teremtképességgel felruházott ember alkotásait vizsgálják, amelyek mint szellemi alkotások — a létezőktől eltérően — a lét dolgokon túli tapasztalatának hordozói. Szerepük az, hogy segítségükkel világát az ember értelmessé, emberiessé tegye. A szavak és a számok sem nem a teremtet világ részei, sem nem a szó szoros értelmében vett szellemi alkotások, vagy a lét tapasztalatának hordozói. Sem nem Isten, sem nem az ember teremtette őket: mind a szó, mind a szám az ember világ és igazság közötti közvetítő szerepét képezi le.

A szépfíró Kafka és a filozófus Wittgenstein, Einstein kortársai a létreányítottágot előtérbe állító és a személyességtől megfosztottság állapotát bemutató műveket írtak. A kálfai abszurdot és a wittgensteini nyelvfilozófiát a személyes emberi megnyilvánulások lehetetlenségének szorongató élménye hatja át. Mégis a szellemet, az emberi személyességet a szóval és nem a számmal korlátozó Wittgenstein meg Kafka Einsteinnal ellentétben — konzervatív beállítottságuknak, hagyományörző hajlamaiknak megfelelően — nemcsak azt kívánták megmutatni, hogy a természet dolgait nincs okunk a gondviselés által folyamatosan emberi igényeinkhez igazítottnak gondolnunk, de azt is, hogy ebből nem következik létünk személytelenségének normája, hogy a világ humanizálásáról, az igazság személyes érvényesítéséről képtelenség lemondanunk.

Einstein, a modern fizika művelője ezzel szemben, aki végeredményben nemcsak a személyesen vállalt eszméknek, hanem a létre (mint egykor Wittgenstein kimutatta) személytelenségében emlékező nyelvnek is hátat fordított, nem érezte magát kényszerítve arra, hogy a dolgok állása miatti elégedetlenségének hangot adjon. Sőt liberális beállítottságából következően az általa megállapított helyzetet a dolgok rendje szerint valónak vélte. A keresztény kultúra szellemi tapasztalatainak elemző, kultúrtörténeti megvilágítása híján elvilágiasodott korunk redukcionista tudományában nincs mód arra, hogy a nyelv személytelen sugallatait, a léttapasztaló ember személyes igényeinek közvetett kifejezését a természettudós érvényesítse. Erre csak akkor nyílik lehetőség, ha a kultúrtörténeti tapasztalat (a hagyomány) megvilágítása révén sikerül kilépünk a teremtés rendjét előlünk elfedő, a személyes emberi tapasztalás termékeny inspirációit a megismerésből kizáró jelenséglágból, és ha

az Isten által teremtet, az ember rendelkezésére bocsátott világ rendjét képesek leszünk — dolgaink hiteles alakítása érdekében — megőrizni, és civilizációnkban érvényesíteni.

Einsteinnek a szellemi kérdések iránti érzéketlenségét jól mutatja a szakma másik kiválóságával, Poincaréval való egybevetése. Poincaré Einsteint jellemezve, az udvarias elismerés hangján azt írja, "amit mindenkifőlött csodálhatunk benne, az a könnyedség, amellyel az új elképzeléseket magáévá teszi, és le tudja vonni belőlük az összes következtetéseket". Azért érdekes ez a jellemzés, mert Poincaré, mint arról Simonyi Károly *A fizika kultúrtörténete* című könyvében ír, "a relativitáselmélettel kapcsolatban mindenre gondolt, amire Einstein — matematikájában többre is — és elsősorban 'hiperkriticizmusa' akadályozta abban, hogy eszméi elismertetéséért megvívja harcát". A magunk részéről hajlamosak vagyunk ezt a hiperkriticizmust a klasszikus metafizikai problémák, a hagyomány iránti érzékenységgel magyarázni. Benne annak bizonyítékát látjuk, hogy Poincaré Einsteinnel ellentétben nem volt hajlandó a használható ismeretek érdekében az igazságnak hátat fordítani, személyes motívumokra visszavezethetően nem akart a klasszikus tudomány hívéből a tudományos-technikai haladás harcosává, a modern alkímia művelőjévé, az intellektuális hatalomgyakorlás ágensévé válni. "Ezért — mint Simonyi írja — teljesen érthetetlen módon a téma aktív művelését abbahagyta, és mintegy nem vett tudomást népszerű írásaiban a haladásról."

A hagyomány, a személyes szempont jelentőségét sugallja közvetve Poincaré filozófiai tanítása, a konvencionális filozófiája is. Véleménye szerint "a geometriai alaptételek nem a priori szintetikus ítéletek, de nem is kísérleti tények. Közmegegyezésen alapuló megállapodások ezek. Az összes lehető megállapodás közül választásukat a kísérleti tények vezetik, de azért szabad választás ez, melyet csak az ellentmondások szükségképpen kerülésének föltétele korlátoz." Végeredményben nem nehéz itt intellektus és hagyomány kettősségének megsejtését fölfedezni. Mennyivel inkább hasonlít mindez a nyelvhasználatot, a hallgatólagos megegyezésre utaló nyelvjátszékot vizsgáló Wittgenstein gondolkodására, mint annak az Einsteinnek az elméletére, aki a nyílt, személytelen mentalitást föltétlen normának tekintette, és eredményeiben az úgynevezett objektív természettörvények pontos megragadását, valamely személytelen Isten szándékainak megsejtését látta.

Ebből a szempontból tanulságos az Einstein és Heisenberg között lezajlott beszélgetés, amelyet az utóbbi *A rész és az egész* című könyvében idéz: "De hát mondja csak, maga tényleg azt hiszi, hogy csakis megfigyelhető mennyiségeket építhetünk be egy teóriába? — protestált Einstein. — Ön talán nem pontosan ezt a gondolatot választotta alapul a relativitáselmélet megalkotása során? — kérdeztem némileg meglepetve. — Nemde hangsúlyozta, hogy nem szabad abszolút időről beszélni, mégpedig azon egyszerű oknál fogva, mert abszolút idő nem figyelhető meg; hogy az óra mást mutat a mozgó és mást a nyugalomban lévő vonatkoztatási rendszerben? — Meglehet, valóban támaszkodtam rá — ismerte be Einstein —, de ez a gondolat mégis képtelenség. Azt mondhatnám, ha diplomatikusabban akarnám kifejezni magamat, hogy — mintegy heurisztikusan — hasznos lehet, ha szem előtt tartjuk a ténylegesen megfigyelt jelenségeket. Elvben azonban merőben helytelen volna csak a megfigyelhető jelenségekre alapozni egy elméletet. A valóságban pontosan az ellenkezője szokott történni: az elmélet határozza meg, mi az, amit megfigyelhetünk... Csakis az elmélet — azaz a természeti törvények ismerete — tesz képessé bennünket, hogy érzéki benyomásainkból helyesen következtethessünk a megfigyelt jelenségre."

A kor két neves fizikusa között lezajlott véleménycsere magáért beszél. Az olvasó

nem tudja, hogyan értse azt, hogy egy elmélet megalkotója egyfelől támaszkodik egy bizonyos elvre, másfelől a hozzá való ragaszkodást képtelenségnek tartja. Hogyan fordíthatunk hátat annak a megfigyelésnek, amelyre támaszkodtunk, amelyet célszerűnek láttunk elképzelésünk megalapozására felhasználni? Csak azért, mert egyébként nem sikerülne elméletünket kikerekítenünk? Dehát bizonyos (akár magánjellegű, akár közérdekű) gyakorlati szempontokon kívül mi igazolja, hogy egy bizonyos elméletet föltétlen ki kell kerekítenünk? És tudósok, szellemi emberek vagyunk-e, van-e jogunk eredményeinket szellemi teljesítménynek tartanunk, ha magunkat erre feljogosítva érezzük? És lám, mit jelent a mágiává degradálódott tudomány művelőjének lenni: az a Heisenberg, aki Einsteinnel vitázva kezdetben naivan értetlenkedik, végül elfogadja a másik szempontját. Mintegy beletörődve abba, hogy a tudományt az érvényes elvek alapján csak így lehet művelni. Márpedig Heisenberg — Poicarével ellentétben — a fizikát föltétlenül akarja művelni, ha elégedetlen is az elért eredményekkel, ha valamilyen, számára pontosan meg nem magyarázható hiányérzet gyötri is. Milyen szomorú tulajdonképpen a kortárs tudomány kiválóságait ilyen megvilágításban látunk! Dehát Kafka és Wittgenstein is milyen keserűen szemlélték modern világunkat! Bármennyire nem kellemes érzés szomorúnak lenni, mégiscsak az a dolguk, hogy az igazsághoz való hűségünk jeleként keserűségükben osztozzunk, és ne az igazságról megfélelmező, annak hátat fordító fizikusok sikerét csodáljuk.

Az intellektuális elvet kívánó antik tudománykép végleges meghaladásáról akkor beszélhetünk, a hagyományt akkor sikerül a megismerés rendszerébe teljes értékűen bevonnunk, ha eddigi eljárás módjával szakítva a tudomány nem a természet rendjének alsóbb fokain álló, a léttapasztalattal csak nehezen kapcsolatba hozható és ezért az intellektuális általánosító kedvvel szemben kis ellenállást mutató jelenségekből kiindulva, alulról fölfelé haladva építkezik. A tudományos eredmények tulajdonképpeni forrásának eszerint nem az intellektuális erőfeszítést (az alsóbb szinteken elért eredményeknek a felsőbb szintekre való mechanikus átvitelét) kell tekinteni. A horizont szélesedése attól várható, hogy az alsóbb szinteken elért eredményeket a felsőbb szinteken beszerezhető szellemi tapasztalatok kiigazítják, szélesebb összefüggésbe helyezik, hogy minél teljesebben kidolgozódna azok az intellektuális technikák, amelyek biztosítják a tudományba bevont szellemi tapasztalat leszívárgását a létezés felsőbb szintjeiről az alsóbb szintekre.

Az újkori fizika és kémia eredményeit a kultúrtörténeti léttapasztalat bevonása és nyomában a mozgás, a változás iránti érdeklődés feltámadása, a nem egyetemes (a káosszal szembeállított) antik kozmoszból való kilépés tette lehetővé. A matematika, a geometria újkori fejlődését pedig jórészt a fizika és a kémia nyújtotta tapasztalatok ihlették. A személyes és nem evilági létigazság tapasztalatának kifejtése viszont azt ígéri, hogy az élet jelensége és az emberi jelenség, amely "titkát" a végső kérdéseket látóköréből kikapcsoló gondolkodás előtt nem volt hajlandó feltárni, megvilágíthatóvá válik, és az így megmutatkozó új tapasztalat révén a matematika, a geometria, a fizika, a kémia is új, korábban nem sejtett ismeretekkel gazdagodhat. Ezt a jövőendő tudományt nem a kultúratizsletelet elvesztő és a szellemi állásponttól lecsúszó, a tárgyát mágiává lefokozó polgár, az elmúlt korok tudósa fogja művelni, hanem az az igaz ember, a hagyományt szuverénen alkalmazó jövőendő tudós, akivé a tudomány bármely művelője válhat.

Mint az újkori tudományt általában, a körében alkalmazott kísérleti módszert is az emberközpontú szemlélet antik és bibliai változatának keveredése, illetve az előbbi elégtelensége miatt az utóbbi elvetése jellemzi. A kísérleti módszer kidolgozását és általános érvé-

nyűvé válását a transzcendens és egyetemes létegyység bibliai tapasztalata tette lehetővé: mint tudjuk, a szemlélődését a kozmosz emberies rendjére korlátozó antik tudomány nem ismerte a kísérleti eljárást. A kísérletezés az antikvitásban sem szükségesnek, sem értelmesnek nem tűnt, hiszen a kozmosz jelenségeit spekulatívan áttekinthetőeknek vélték, a káoszban való rendteremtés pedig eleve fölöslegesnek mutatkozott. Az Ország eljövételének ígéretében élő, a civilizációt egyelőre nem a kultúra megszentelt testének gondoló, a személyes igazság teljes értékű érvényesülésére számítani még nem tudó keresztény kultúrán belül viszont a tudomány arra mutatott hajlandóságot, hogy az emberközpontúság követelményét megszegve, és a szellemi tapasztalás szempontjától eltekintve, a kísérleti eljárást — kétségtelen gyakorlati hasznán túl — a tudományos megismerés modelljévé emelje. Ez azzal járt, hogy a használható ismeretek szerzésére törekvő szemlélő mind a megismerésben való személyes részvételtől, mind a világ ontikus megalapozottságáról, Isten által teremtettségéről megfélemedezett, és az emberközpontúság metafizikai biztosítékainak fokozatos gyengülése, a megismerést szabályozó filozófiai evidenciák elmaradása következtében a kísérletek elgondolásának és végrehajtásának csak a technikai és gazdasági lehetőségek szabtak határt. Így állt elő századunkban az a képtelen helyzet, hogy a megismerés modelljének számító kísérletben megmagyarázhatatlan módon irracionális, szubjektív mozzanatok merültek fel, és hogy a gondolkodás ebbe kénytelen volt belenyugodni.

Nem kétséges, hogy a vezérelvét, szellemi-kulturális tájékozódási pontjait elvesztő modern tudomány az előállt kényszerhelyzetben túlerőlteti a kísérlet teljesítőképességét, világképét is kísérleti úton akarja kialakítani, a világegész mibenlétére is kísérleti úton akar rákérdezni, lásd például Einstein úgynevezett gondolati kísérleteit. A kísérlet azonban ezekre az értelmetlen kérdésekre nem adhat értelmes választ. A kísérleti eljárás ésszerű alkalmazásának határait a gondolkodás akkor lehet képes megtapasztalni, ha célját nem kizárólagosan az anyagi-fizikai hatóképesség elérésében, a dolgok feletti hatalom gyakorlásában látja, ha a létegésznek — a létezés magasabb szentjein világosabban megmutatkozó — ontikus értelméhez igazítottan teszi föl a kérdéseket az alacsonyabb szinteken, így a fizikában mint a legalacsonyabb szinten is. Tevékenysége akkor lehet értelmes, ha keresései közben a kutatót a természet rendje önmagáért is érdekli, ha a létezők összességét szemlélve a léttapasztaló emberről sem feledkezik meg, ha a dolgokon túl a rendet biztosító igazságra is kíváncsi, és ha annak érvényesülését nem megakadályozni, hanemi kiteljesíteni akarja.

A kísérleti módszer dinamikus világképet föltételez, a kísérletező ember változásokra vár, mozgásokat figyel meg. A kísérleti eljárásokhoz nem folyamodó antik gondolkodásjellemző módon rendkívül bizalmatlan volt a mozgások iránt. Az antik kozmosz mozdulatlan harmóniájával szemben a mozgás a káosz körébe tázott, s mint Zénon apóriáiból tudjuk, az ókori görögök értelmetlen és emiatt az elméleti vizsgálódásra méltatlan jelenségnek tartották. A dinamika törvényeinek kidolgozására csak a bibliai hagyományra alapozó keresztény gondolkodás vállalkozott, amely a kultúrtörténeti értelemteljesülés, az üdvörtörténet távlatába helyezkedve, világképét dinamikussá tette. Ámde a civilizáció világát még meg nem szentelő, egyelőre csak az Ország eljövételének reményében élő keresztény tudomány nem volt képes a mozgás könnyen káoszba hajló jelenségét hitelesen a személyes létigazsághoz kötni, s ezért bár a dinamika törvényeinek megalkotása közben a megismerőt az inspirálta, a szellemi tapasztalás mozzanatának metafizikai számbavétele híján a személytelen fizikai, természeti mozgásoktól nem sikerülhetett a nekik értelmet adó személyes, isteni igazsághoz eljutni. Einstein elméletében a keresztény tudomány által kialakított megoldásnak

a felemássága bosszulta meg magát, benne az az illúzió lepleződött le, hogy a lét dolgokon túli teljessége és a fizikai világ között személytelen, intellektuális eszközökkel is lehet kapcsolatot teremteni.

A fizikai változások és a lét változatlan, örök igazsága közötti összhang megtalálása vagy a személyes igazság föltétlen evilági érvényesítése azt igényli, hogy ne keressük minden esetleges fizikai jelenségben az isteni igazság személytelen, a mi személyes részvételünk nélkül is megvalósuló, s ezért kísérleti úton kimutatható tükröződését, azaz ne tekintsük költelességünknek a jelenségek technikai, gyakorlati érdekű struktúráinak fölfedését. Ilyen feladatokra csak gondosan mérlegelt humán szempontok alapján vállalkozzunk és vállalkozásaink humán jellegét mindig tartjuk szem előtt. A természete szerint féltelen fölfedezkedvet pedig annak kiderítésére fordítsuk, hogy a természeti mozgások milyen módon, milyen mértékben képesek átvenni a személyes létigazság általunk képviselt intencióit, hogy az így szerzett tapasztalatokból, az így tett fölfedezésekből kiindulva minél teljesebben átlássuk a lét szerkezetét, a teremtés rendjét, minél szilárdabban birtokoljuk létünk alapjait, és minél hitelesebben tájékozódjunk bennük.

Mint tudjuk, a kozmosz rendjében gondolkodó Arisztotelész a természetben négyfajta okot látott működni. A modern, technicizálódó és a rombolásra beállítódó, mert az egyetemes létegyeséget személytelen struktúrák szervezett káoszában tükröző tudomány közülük egyetlen, a ható okot volt hajlandó elismerni. A mai tudománynak Arisztotelésszel szemben abban kétségtelenül igaza van, hogy az ember, szabadságával visszaélve, képes lehet a dolgok rendjét megzavarni. Annál inkább, mert az emberi létezés harmóniája sem a természetből táplálkozik, nem a természet rendjén nyugszik, amint azt naivan Arisztotelész gondolta, hanem ellenkezőleg az Isten képére teremtett emberre vár, hogy a személyes létigazság tapasztalatára támaszkodva, a világrend betartásáról gondoskodjék. Teremthet tehát a természetet romboló ember olyan helyzetet, hogy a ható ok kizárólagosságára esküvő modern fizikának legyen igaza. De sem a fizikusnak, sem az embernek nem ez az érdeke, hanem az, hogy a ható ok mellett a célok, a formai ok és az anyagi ok jelentőségére is megtanítsa, érvényesítésük alkalmas módzatait kidolgozza. Az Arisztotelész által fölvetett másik három ok igazságát a magát ható okká tevő emberrel szemben nehéz bizonyítani, de nem kétséges, hogy a létigazságot ebben a vonatkozásban mégis Arisztotelész fizikája közelíti meg hitelesebben, ezért az ember jól teszi, ha ebben hozzá igazodik.